E. Bernard Allo, O. P.

SABEDORIA E PNEUMA
NA PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS

ou:

EXISTE UMA “SABEDORIA” ESOTÉRICA PARA OS “PERFEITOS”? — O “PNEUMA” E O HELENISMO MÍSTICO.

Tradução:
Felipe Arnellas Coelho

Sampa
2018

SABEDORIA E PNEUMA
NA PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS[1]

[EXISTE UMA "SABEDORIA" ESOTÉRICA PARA OS "PERFEITOS"?]

[Toda a argumentação dos caps. II, 6-16, III, 1-4, [da I *Cor.*] mostra que Paulo não quis proibir aos seus convertidos toda curiosidade doutrinal; ele proclama que existe uma que é legítima. O que pretendemos saber é o que ele entende por aquela "sabedoria" apanágio dos "perfeitos", de que ele fala ao comum dos neófitos como de um ideal que estes ignoram ou negligenciam. É uma posse mais aprofundada e mais "vivida" das verdades da salvação, fixadas para todos e de uma vez por todas? Ou é a posse de verdades novas, dum ensinamento "esotérico", como a Gnose e, eventualmente, os Mistérios helenísticos ofereceram aos seus iniciados? Questão de princípio, muito debatida em nossos dias, e cuja gravidade não escapará a ninguém.

Para respondê-la, resumamos, antes do mais, o ensinamento de Paulo neste capítulo II, tal como sobressai de nosso Comentário.[2]

Que os coríntios, irrequietos por suas vãs aspirações a uma sabedoria humana que não lhes serve de nada e que está, aliás, abaixo deles, saibam bem que existem "perfeitos" capazes de manter colóquios sobre a "outra" sabedoria, a de Deus, definida pelo que ela produziu segundo o desígnio misterioso e eterno que esse Deus determinou para a glorificação dos que creem: é o plano da salvação pela morte de Cristo, essa loucura ou escândalo aos olhos dos homens. Todos os que têm fé na Redenção tiveram comunicação dessa sabedoria, porque Deus, por seu Espírito, o único que conhece os seus desígnios ocultos, a revelou para nós todos (ἡμῖν [*hemin*], v. 10, perfeitos ou imperfeitos); nós todos, efetivamente, recebemos "o espírito que é de Deus". Deus, no-lo dando, nos conferiu

---

1. [N. do T. — Fonte desta tradução: E. Bern. ALLO, O. P., *Sagesse et Pneuma dans la Première Épître aux Corinthiens*, in *Revue Biblique*, vol. 43, n.º 3 (1er juillet 1934), pp. 321-346; cotejado com o trecho paralelo de seu Comentário, do mesmo ano, a *I Cor*. (cf. ref. na nota seguinte), pp. 87-115 ("Excurso V — Existe uma 'sabedoria' esotérica para os 'perfeitos'? — O 'pneuma' e o helenismo místico."), donde provêm, entre colchetes, as três primeiras páginas desta tradução, à guisa de introdução do assunto. Tudo o mais que se acha entre colchetes nesta tradução, em geral transliterações não acentuadas e traduções livres dos termos e citações gregos, é de responsabilidade do tradutor, aliás não helenista.]

2. [N. do T. — Ernest-Bernard (em religião Fr. Bernard-Marie) ALLO, O. P., *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, 2.ª ed., Lecoffre, Paris 1934, p. 136 ss.; cf. "archive.org/details/MN41377ucmf_4".]

não somente os dons (χαρισθέντα [*kharisthenta*], exteriores e interiores) que nos fazem capazes de salvação, mas a faculdade de conhecê-los, de apreciá-los em seu justo valor (tanto quanto isto é possível aqui na terra) e de nos deleitarmos com sua fruição. Se conseguirmos tomar consciência dela assim, chegaremos até a saber *falar dela* (v. 13), não numa linguagem técnica de sabedoria profana, que não lhe seria apropriada, mas em termos ensinados pelo Espírito mesmo; assim, entre os cristãos que se tornaram verdadeiramente "espirituais", esclarecidos e estimulados pelo Espírito, colóquios a respeito do conjunto das verdades da salvação, coordenadas em um todo admirável, contribuirão para desenvolver a vida espiritual, para estreitar a união com Deus. Em tais colóquios, os homens de fora, os "psíquicos", que, para julgar, só têm as faculdades naturais da alma (ψυχή [*psykhe*]), nunca verão, aliás, nada além de discursos insensatos (v. I, 18-25; II, 8); mas esses tais são perfeitamente desprovidos de competência para julgar das nossas coisas (γνῶναι, ἀνακρίνει [*gnonai, anakrinei*; reconhecer, discernir (cf. I *Cor.* II, 14-15)]), ao passo que nós, se nós somos "espirituais", nós podemos julgar tanto das nossas quanto das deles, porque julgamos com o intelecto (νοῦς [*nous*]) de Cristo, ao qual o nosso se submeteu aderindo pela fé aos ensinamentos dele; assim, na luz participada do entendimento de Jesus, somos capazes de avaliar as coisas humanas como Ele próprio as avaliava, bem como de entender, de interpretar, de traduzir em linguagem humana as intuições que o Espírito nos dá sobre a "sabedoria misteriosa" de Deus.

Três níveis parecem, portanto, distinguidos (todos eles estranhos e incognoscíveis para os "psíquicos") na vida regenerada: 1.º possuir os dons sobrenaturais, graça e fé, frutos da Redenção; 2.º deles tomar consciência bem clara e deixar de confundi-los com aquilo que a sabedoria inferior do século conhece e aprecia; 3.º receber a faculdade de falar deles em linguagem humana, inteligível a quem esteja suficientemente disposto, para progresso nosso e dos outros "espirituais" que nos escutam. Os dois últimos dons são, na intenção de Deus, conferidos no primeiro, inicialmente ao menos, virtualmente, porque desde já, com o primeiro, nós possuímos "o Espírito"; mas a manifestação deles, seu desenvolvimento, dependerá do nosso crescimento, da maturidade espiritual a que chegarmos.

Ora, Paulo queria, naturalmente, conduzir todos os seus convertidos até o mais perto possível desse ideal do cristão perfeito, τέλειος [*teleios*], do verdadeiro "espiritual", πνευματικός [*pneumatikos*], no pleno sentido da palavra. Mas depois de a maioria dos seus coríntios ter recebido

o Espírito, aderindo pela fé e pelo batismo às verdades da “sabedoria em mistério” no Cristo crucificado, ele constatou que não desenvolviam rapidamente os dons recebidos, mas eram, do ponto de vista da vida em Cristo, “crianças”, νήπιοι, σάρκινοι, [*nepioi*, *sarkinoi*; bebês, da carne,] incapazes de conhecimentos e de atos plenos, verdadeiramente viris. Para que, então, falar-lhes disto já, se semelhante ensinamento só podia passar acima da cabeça deles? Ele precisou, por isso, continuar durante muito tempo os “aleitando” somente, isto é, inculcando-lhes ainda as verdades da salvação na sua primeira forma de expressão, aquela que espíritos espiritualmente infantis eram capazes de apreender.

Agora, o pior é que eles não parecem, depois de muitos anos, apesar dos esforços dele e de colaboradores tais como Apolo, ter crescido ainda! Por mais que tenham se tornado “pneumáticos”, não souberam elevar ou reprimir seus modos de ver e suas aspirações demasiado humanos, que estão em contradição com a nova “sabedoria” cujos germes eles receberam e na qual creem; vivem nessa inconsequência sem nem suspeitar disto, e merecem ainda ser chamados “carnais”, σαρκικοί [*sarkikoi*], porque não deixam o Espírito interior dominá-los, organizar seus sentimentos e sua conduta ainda muito ligados pela “carne”, ou seja, pela enfermidade humana, como se nada mais fossem que homens vulgares (ἄνθρωποί ἐστε [*anthropoi este*; “sois homens [carnais]” (I *Cor.* III, 4)]), e não homens elevados acima de sua débil natureza, pelo Espírito. Já não são “psíquicos”, os quais ignoram e menosprezam Cristo crucificado; mas, com suas vaidades e suas disputas, permanecem exatamente na fronteira que os separa dos “psíquicos”. Conseguirão entender jamais a linguagem “espiritual” de que se nutre a fé dos “homens maduros”, dos “perfeitos”, a plena expressão da “sabedoria de Deus”?

São Paulo evidentemente quer, com essa reprimenda severa e paternal, levá-los todos a desejar crescer para sentir e falar como “homens feitos”, imprimir-lhes um impulso que os arranque àquela puerilidade espiritual. E ao mesmo tempo é por esse meio, considerando as coisas de muito alto, como faz habitualmente, que ele espera pôr fim a todas as divisões prejudiciais à caridade entre eles. Unicamente um progresso espiritual operado de modo completo e geral resolverá as dificuldades particulares que, sem isto, renascerão sempre.][3]

---

3. [N. do T. — Começa aqui o artigo publicado na *Revue Biblique*, seguido doravante pela presente tradução (exceto por melhoramentos de detalhe) de preferência ao conteúdo praticamente equivalente do Exc. V do Comentário do Autor a *I Cor.* (v. notas anteriores).]

A ideia geral dos primeiros capítulos de I *Cor.* é clara, portanto; mas, no detalhe, há uma enorme quantidade de pontos a elucidar, e de interpretações falsas a destruir que comprometem a essência mesma da verdade evangélica e apostólica. Trata-se, então, de determinar bem estes pontos:

1.º quem são os que Paulo denomina perfeitos, τέλειοι [*teleioi*];

2.º se são "perfeitos" na medida em que possuem o πνεῦμα [*pneuma*], devemos estabelecer quais acepções esta palavra recebe nos escritos de Paulo; e, como ela é comum ao Apóstolo e à língua de seu meio social, tanto judaico quanto helenista, é preciso saber se ele tomou de empréstimo suas acepções especificamente religiosas a um ou outro; e para isso:

a) recordar o sentido de πνεῦμα רוּחַ [gr. *pneuma*, hebr. *rūaḥ*] no Antigo Testamento e no judaísmo;

b) entre os gentios contemporâneos;

c) no restante do Novo Testamento.

3.º Determinaremos então o que as acepções de πνεῦμα notadas em Paulo possam ter de específico; o que ele entende por "espírito" e o que entende por "espiritual";

4.º então poderemos compreender o que são exatamente esses colóquios "espirituais" ou "de sabedoria", reservados aos "perfeitos" pneumáticos.

1.º O SENTIDO DE "PERFEITO", τέλειος. — O confronto dos versículos II, 6 e III, 1 indica-nos uma equivalência entre τέλειος "perfeito" e πνευματικός, "espiritual", "que vive do espírito". Não é de crer, todavia, que eles, os privilegiados admitidos aos "colóquios de sabedoria", sejam os únicos que tenham recebido o espírito, porque todos os batizados — que não o tenham perdido retornando à sua antiga vida — o possuem. Cumpre, pois, que Paulo não tenha contemplado aqui senão uma diferença de grau ou de perfeição na vida espiritual; porque ele afirma noutra parte, dos cristãos indistintamente, que eles têm o "espírito", ou, com fórmulas que nos vão esclarecer, "as *primícias* do Espírito" (*Rom.* VIII, 23) ou "o penhor do Espírito" (II *Cor.* I, 22; V, 5). O espírito recebido no batismo é um dom que pode ser aumentado e enriquecer-se, porque não existe, de início, senão em estado de "primícias".

Assim, há para os regenerados uma vida espiritual que pode seguir desenvolvendo-se, à imagem da vida natural. Tal como a criança possui

a natureza humana, mas não se torna homem bem realizado, em ato, a não ser quando passa para a idade adulta, assim também sucede aos regenerados, os quais têm todos o πνεῦμα, mas não o possuem plenamente, não podem ser ditos “pneumáticos, espirituais” realizados, senão uma vez que tenham se tornado “completos” nesta ordem, τέλειοι.

τέλειος, com efeito, se diz do que chegou a seu termo (τέλος [*telos*]), de tudo o que está formado, realizando seu tipo. Esse sentido é perfeitamente corrente, e, quando se trata da idade, τέλειος quer dizer “adulto”, “homem feito”. Há notadamente (*J. Weiss*, Coment., p. 74) paralelos de *Epicteto*, donde sobressai que, no estoicismo, τέλειος era o homem que, dedicando-se à filosofia, fazia nela progressos contínuos, contrapondo-se assim ao homem ordinário, ἰδιώτης [*idiotes*] (cf. I *Cor.* XIV, 26). — Bem mais antigamente, *Pitágoras* usava os termos τέλειος e νήπιος [*nepios*] (no sentido da metáfora da idade) para distinguir na sua escola os noviços e os discípulos formados.

Essa terminologia [em Paulo] terá sido tomada aos Mistérios e ao gnosticismo, nos quais teria servido para designar os iniciados, conforme as categorias cada vez mais altas dos segredos que lhes eram confiados?

Antes de tudo, é permitido duvidar que (sem falar de νήπιος, inusitado na linguagem deles tal como nos é conhecida) τέλειος mesmo fosse termo técnico naquele universo. Não se pode concluir que o fosse, nem pelas expressões τέλεια μυστήρια [*teleia mysteria*, plenitude dos mistérios] de *Platão* (referente à epopteia, *Banquete*, 210, al.) ou τελεία τελετή [*teleia telete*, iniciação completa] no Elenchos de *Hipólito*, τέλεος γίνεται [*teleos ginetai*, torna-se completo/perfeito] de *Platão* (Fedro 249), λόγος τέλειος [*logos teleios*, ensinamento perfeito/completo] do *Corpus Hermeticum*, etc. (v. *J. Weiss*, loc. cit. e *Reitzenstein*, “Die hellenistischen Mysterienreligionen”[3], pp. 339, al.), nem por outras expressões semelhantes, que significam muito simplesmente “completo”, “perfeito”. Nem, tampouco, pela passagem do tratado hermético Κρατὴρ ἢ Μονάς [*Krater e Monas*] (“*Corp. Herm.*” lib. IV, 4), onde se diz, dos que são batizados no Noûs: τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι [*teleioi egenonto anthropoi ton noun dexamenoi*], e que *W. Scott* traduz: “They received mind, and so became *complete* men” [“Eles receberam mente, e assim se tornaram homens *completos*”], o que pode ligar-se ainda ao sentido ordinário. Além disso, o iniciado é qualificado por meio dos particípios de τελέω [*teleoo*; completar, aperfeiçoar, consumar] (τετελεσμένος, τελεσθείς, τελούμενος [*tetelesmenos, telestheis, teloumenos*]), mas não pelo adjetivo τέλειος.

(*J. Weiss*, loc. cit.; *Jacquier*, Dict. Apolog., “Mystères païens et saint Paul”). A metáfora do “leite” para os pequeninos (III, 2; cfr. I *Pdr.* II, 2; *Heb.* V, 12, 13), que parece ter sido igualmente empregada na linguagem cristã e na estoica (*Epicteto* III, 16, 39, al.; v. *J. Weiss*, p. 72; cfr. *Fílon*, textos em *Lietzmann*, ad loc.), não nos leva, tampouco, para o mundo das iniciações, porque o “leite” dos Mistérios de Cibele e de Átis, a que recorre Reitzenstein (*op. cit.*, p. 83, 329 s.), sendo embora interpretado por um teósofo tão tardio como *Salústio* (περὶ θεῶν [*peri theon*; *Sobre os deuses*], 4) como um alimento que convém aos que acabam de nascer de novo, podia ter a princípio um alcance menos simbólico e mais mágico, como oposto ao alimento grosseiro, ῥυπαρὰ τροφή [*rhupara trofe*], isto é, impuro, sujo e “contrário à alma”; a interpretação do filósofo Salústio, que podia ser então, a rigor, a dos próprios *mystai* [μύςται, iniciados], parece secundária, e tirada posteriormente de um sentido metafórico muito simples, igual ao que aparece no N. T.

Assim, nenhuma razão existe para desvendar aqui um contato entre Paulo e os Mistérios. Ele falava como Pitágoras e como, no tempo dele, muitos outros. O sentido de “adulto” (aplicável metaforicamente em diversas ordens de grandezas) era-lhe muito familiar com respeito a esta palavra (cfr. *Ef.* IV, 13 s; I *Cor.* XIV, 20; XIII, 10-11).

Outra razão para descartar o paralelo com os Mistérios e a Gnose é que é patente, segundo todo o contexto, que os “perfeitos” de que se trata não se tornaram tais *por decorrência* de uma visão ou revelação de Sabedoria particular (como teria sido o caso em se tratando de *mystai*), mas, pelo contrário, são capazes de ouvir e de entender esses colóquios mais elevados *por já serem* τέλειοι; os “psíquicos” poderiam escutar as mesmas verdades, mas sem nelas enxergar mais do que contrassensos e loucura.

De toda esta discussão deve ressaltar que os “perfeitos” são aqueles que, dentre os homens que possuem “o espírito”, possuem-no em grau superior.

Mas qual é, nos escritos de Paulo, o sentido, ou quais são os sentidos de “*espírito*”, πνεῦμα, e o que convém nesta passagem?

2.º OS DIVERSOS SENTIDOS DE πνεῦμα. — A palavra πνεῦμα aparece 146 vezes (*Jacquier*) nos escritos de Paulo. O método científico exige que, antes de ir vasculhar (como por exemplo *Reitzenstein*) no campo confuso do helenismo (que talvez não seja a única fonte da linguagem paulina),

para determinar os diversos sentidos que o Apóstolo pôde e houve de atribuir a esta palavra, examinemos as epístolas em si mesmas, para repartir em categorias as acepções de πνεῦμα que se diversificarem manifestamente. É somente em seguida que procuraremos, se for o caso, precisar uma ou outra dessas acepções, e ver se ela provém do helenismo ou doutra parte.

Antes de tudo, há sentidos de πνεῦμα que não estão representados nos escritos de Paulo senão muito excepcionalmente. Assim, o de "sopro" material (= πνοή [*pnoê*]), não aparece a não ser em II *Tess.* II, 8; — outro, bastante usual, designando seres espirituais independentes, outros que não Deus (com frequência nos *Sinóticos*, nos *Atos*, por vezes também no *Apoc.*, e em *Hebr.* I, 14; XII, 9; talvez I *Pdr.* III, 19) poderia se achar em I *Tim.* IV, 1 (= δαιμόνια? [*daimonia*]).

Deixando de lado essas passagens, πνεῦμα se encontra, um número de vezes incalculável, empregado ora *com relação ao homem*, ora *com relação a Deus*. Esboçamos uma classificação, embora nesta ou naquela passagem a atribuição da palavra a esta ou aquela das categorias que indicaremos permaneça duvidosa, ou ela possa entrar em várias ao mesmo tempo.

A. *em relação ao homem*. Πνεῦμα reveste sentidos que podem ser ora naturais ou sobrenaturais, ora sobrenaturais somente. E, em se tratando da primeira classe, designa: ora toda a parte espiritual do composto humano; ora uma faculdade da alma considerada como um todo ou sob um aspecto; ora um conjunto de disposições ou de tendências.

1. A alma humana, ou sua faculdade intelectual em geral: I *Cor.* II, 11 (inteligência, ou consciência psicológica); V, 3-4 (em oposição a σῶμα [*soma*, corpo]); (?) V, 5 (oposto a σάρξ [*sarx*, carne]); VII, 34 (a σῶμα); XVI, 18 (sozinho). Ademais, em Paulo, podemos comparar: (?) *Rom.* I, 9; VIII, 10 (oposto a σῶμα); II *Cor.* II, 13 (sozinho); VII, 1 (coordenado com σάρξ); VII, 13 (sozinho); *Gál.* VI, 18 (sozinho); *Fil.* IV, 23 (sozinho); *Col.* II, 5 (oposto a σάρξ); II *Tess.* II, 13 (?), ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος [*en agiasmo pneumatos*, "na santificação do espírito"]; II *Tim.* IV, 22, (sozinho). Em *Hebr.* XII, 23, significa "alma" separada. E ainda *Tiago*, II, 26 (oposto a σῶμα); *Mat.* XXVII, 50 ("alma" de Cristo) e *Jo.* XIX, 30 (*id.*); *Marc.* II, 8 (= inteligência); (?) VIII, 12; XIV, 38 e paral. ("o *espírito* está pronto, e a carne (σάρξ) é fraca"); *Luc.* I, 47 (paralelo e idêntico a ψυχή [*psykhe*, alma], no "Magnificat"); I, 80 (sozinho); (?) II, 40 (sozinho); VIII, 55 (sozinho); (?) X, 21; *Jo.* XI, 33 e XIII, 21 (sozinho); XIX, 30 (*supra*); *Atos* VII, 59 ("a alma" de Estêvão); XVII, 16 (sozinho); XIX, 21.

2. Πνεῦμα em sentido natural mais específico, pelo qual se opõe a alguma parte, também espiritual, do ser humano: I *Cor.* XV, 45 (ψυχὴ ζῶσα, πνεῦμα ζῳοποιοῦν [*psykhe zosa, pneuma zoopoioun*; alma vivente, espírito vivificante]; sentido bem específico, v. *ad loc.*); I *Tess.* V, 23 (oposto a ψυχή e a σῶμα, tricotomia, v. *infra*); al. — Cfr. *Hebr.* IV, 12 (oposto a ψυχή). — Opõe-se a νοῦς, I *Cor.* XIV, 2, 14, 15 (bis), 16; na ep. aos *Ef.* IV, 23, τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν [*to pneumati tou noos humon*; "...o espírito da vossa mente"] parece integrar o νοῦς, ou intelecto, como uma parte sua, a não ser que se deva entendê-lo no sentido que virá a seguir.

3. Πνεῦμα em sentido psicológico dum conjunto de faculdades, de disposições, de tendências boas ou más, ou então de princípio subjetivo desses atributos: I *Cor.* II, 12 (τὸ πν. τοῦ κόσμου [*to pneuma tou kosmou*; o espírito do mundo], e talvez τὸ πν. τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ [*to pneuma to ek tou teou*; o espírito que vem de Deus]); IV, 21 (πν. πραότητος [*pn. praotetos*; espírito de mansidão]); cfr. *Rom.* VIII, 15 (πν. δουλείας, υἱοθεσίας [*pn. douleias, huiothesias*; espírito de escravidão, de adoção como filho]); II *Cor.* IV, 13 (πν. πίστεως [*pn. pisteos*; espírito de fé]); (?) XI, 4 (πν. ἕτερον [*pn. heteron*; outro espírito]); XII, 18 (τῷ αὐτῷ πνεύματι περιπατεῖτε [*to auto pneumati peripateite*; no mesmo espírito caminhamos]); neste sentido acha-se por vezes paralelo ou equivalente a ψυχή, *Fil.* I, 27, ἐν ἑνὶ πνεύματι [*en heni pneumati*; "num só espírito"] e μιᾷ ψυχή [*mia psykhe*; "com uma só alma"], cfr. ἐκ ψυχῆς [*ek psykhes*; "pondo a alma"] *Ef.* VI, 6 e *Col.* III, 23; *Gál.* VI, 1 (πν. πραότητος); *Ef.* I, 17 (πν. σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως [*pn. sofias kai apokalypseos*; espírito de sabedoria e de revelação]); IV, 3; (?) 23 (v. *supra*). Etc. cfr. *Luc.* IX, 55. — Em várias dessas passagens, é duvidoso se se trata do caráter do homem, ou de seu espírito santificado, ou do Espírito Santo.

4. Πνεῦμα em sentido estritamente *moral* de "espírito" oposto a σάρξ, "a carne", a qual significa a fraqueza e os vícios humanos. (Este sentido pode ser considerado como uma subdivisão do precedente). Assim, (?) I *Cor.* V, 5; VI, 17 (sentido bem específico); cfr. *Rom.* VIII, 2 (análogo), 4, 5, 6, 13; *Gál.* III, 3; (?) IV, 29; V, 16, 17 (bis), 19, 22, 25 (bis); VI, 8.

Por extensão metafórica dos sentidos que precedem, a palavra πνεῦμα pode ser adotada para significar:

5. "o espírito", o sentido íntimo, a alma [o coração, o cerne, o fulcro, o âmago] de uma proposição (palavra, lei, documento), em oposição a γράμμα [*gramma*], "a letra", que dele é como a σάρξ ou o σῶμα. Não se encontra esta acepção em I *Cor.*, mas, sim, em *Rom.* II, 29; VII, 6; II *Cor.* III, 6 (bis), e provavelmente III, 17 (Cristo, isto é, o conhecimento de Cristo, é o espírito da Lei). Cfr. também provavelmente *Gál.* III, 3 e, sob um aspecto, *João* IV, 23 s.; VI, 63 e II *Cor.* III, 17. Cfr. também o sentido do advérbio πνευματικῶς, algumas vezes.

Além de todas essas passagens, há outras em que πνεῦμα reveste sentido exclusivamente *sobrenatural* — e que podemos ligar, aliás, às que enumerei no n.º 4 (πν. e σάρξ) e a vários exemplos do n.º 3:

6. Πνεῦμα significando o espírito do homem enquanto santificado, unido a Deus, divinizado. Assim, I *Cor.* VI, 17 (*ad loc.*); XV, 45 (o de Cristo; v. *ad loc.*; id. *Rom.* I, 4; para além da alma santa e santificante de Cristo, a ideia de sua divindade também está inclusa aí). Depois *Rom.* VIII, 16 ("O Espírito dá testemunho ao *nosso espírito*"; pode também classificar-se no n.º 1); (?) XII, 11; *Ef.* II, 22 (?); IV, 4; VI, 17; VI, 18; *Col.* I, 8 (?); II *Tess.* II, 13. Etc. (Pode muitas vezes ser objeto de dúvida se se trata somente do espírito santificado, ou do Espírito divino santificador, ou dos dois juntos, o "Espírito" agindo no "nosso espírito").

7. Enfim, πνεῦμα emprega-se também para designar dons e manifestações "carismáticos": I *Cor.* XII, 10; XIV, 12, 32 (quanto a estas passagens, v. *ad loc.*); I *Tess.* V, 19 (pode também aplicar-se ao Espírito Santo); do mesmo modo, II *Tess.* II, 2; I *Jo.* IV, 1 (bis); *Apoc.* I, 10; IV, 2; XVII, 3; XIX, 10; XXII, 6.

B. *Em relação a Deus*, Paulo não emprega quase πνεῦμα para qualificar a personalidade de Deus (no sentido de *Jo.* IV, 24, πνεῦμα ὁ θεός [*pneuma ho theos*; "Deus [é] espírito"], cfr. I *Jo.*) ou no sentido de força divina em geral — a não ser que seja o caso de I *Cor.* II, 4, ou II *Cor.* III, 18 (κυρίου πνεύματος [*kyriou pneumatos*] = o Senhor (o Cristo) (que é) espírito (enquanto Deus).).

Mas:

1. Πνεῦμα designa a inteligência atributo de Deus, ou a consciência divina, por analogia com o "espírito" ou inteligência do homem (**A** 1): I *Cor.* II, 11 e talvez 10.

2. Muito frequentemente, nos escritos de Paulo e alhures, πνεῦμα significa o espírito de Deus comunicado aos homens, por uma ação transitiva, para torná-los capazes de ações divinas. Aqui poderíamos reproduzir muitas das passagens precedentes que estão em **A** 3, 4 e 6. Trata-se então habitualmente da graça santificante ou dos carismas; como, porém, muitas vezes essas passagens estão em relação estreita com outras em que é nomeado o Espírito Santo (n.º 3, *abaixo*), nem sempre se vê bem se o Apóstolo fala do dom ou da Pessoa; recordar então (como dizem *Rob.-Pl.* [= ROBERTSON-PLUMMER][4]) que a Pessoa está contida no dom, e que Paulo tem sempre presente ao espírito a comunidade de vida que a graça estabelece entre Deus e o homem. Assim, I *Cor.* II, 12, 13; VI, 17 (v. *ad loc.*), *Rom.* VIII, 15, 23; II *Cor.* I, 22; *Gál.* III, 2, etc.

---

4. [N. do T. — Eis referência completa, seguida da apreciação do A. na pág. CIII de seu Comentário a *I Cor.* (Introdução; cap. IX: "Os Comentários à 1.ª Epístola aos Coríntios"): *Arquibaldo ROBERTSON, bispo [anglicano] de Exeter, e *Alfredo PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* ("*The International Critical Commentary*", 1911, 1914). — "Um dos melhores comentários que existem, por sua amplidão, simpatia inteligente e piedosa, crítica ponderada e justa desconfiança das teorias sincretistas; não claudica a não ser onde os autores pretendem se esclarecer com a vaga teologia anglicana" (*loc. cit.*).]

3. Enfim, num certo número de passagens, é certo que Paulo fala do Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade. Trata-se de todas aquelas em que o πνεῦμα (de Deus) é sujeito de verbos pessoais, como, em nossa Epístola, οἰκεῖ [*oikei*], "habita", διαιρεῖ [*diairei*], "distingue", βούλεται [*bouletai*], "quer" etc. Assim, III, 16; VI, 11 (provavelmente); VII, 40; XII, 3 (bis), 4, 7, 8 (bis), 9 (bis), 11, 13; cfr. *Rom.* VIII, 16, 26-27, etc. Que haja aí mais do que uma simples personificação do espírito participado, deduz-se das fórmulas trinitárias em que o Espírito é posto exatamente no mesmo plano que o Pai e o Filho (II *Cor.* XIII, 13, explícito; e muitas outras passagens, notadamente I *Cor.* XII, 4-6; *Ef.* I, 3-14, em que diversas ações de Deus são repartidas entre as três pessoas).

Para saber agora donde Paulo tira essas diversas acepções de πνεῦμα, importa recordar o sentido dessa palavra no A. T. e no judaísmo, entre os gentios e no restante do Novo Testamento.

a. *O* πνεῦμα *no Antigo Testamento, nos apócrifos e na teologia judaica.* — Antes de tudo, recordemo-nos das passagens bíblicas em que a רוּחַ [*rūaḥ*] de Deus (LXX: πνεῦμα) aparece como um agente pessoal ou personificado em relação à obra da criação: *Gên.* I, 1, e noutras partes como no *Sl.* CIII(CIV), 30, ἐξαποστελεῖς τὸ πνεῦμα σοῦ καὶ κτισθήσονται [*exaposteleis to pneuma sou kai ktisthesontai*, "se envias o teu espírito, são criados"]; *Judite*, XVI, 17; al.

Noutros passos, Deus torna-se *presente na alma* por seu "espírito" ou seu "espírito de santidade". Assim, no *Sl.* LI ("Miserere") 12-14; em *Ezeq.* XXXVI, 26 s. (em relação à comunidade futura), cfr. XI, 19 e em *Jer.* XXXI, 33. Não é senão uma participação na santidade de Deus. Em geral, ademais, o "espírito de Deus" está *sobre* um homem, ou dele se apodera, ou penetra-o, somente no que respeita a uma iluminação ou um impulso transitório; dessa forma ele se assenhoreia dos profetas, ao passo que repousará sobre o Messias de modo permanente (*Isaías*, XI, 2, 3). Ver também a profecia messiânica de *Joel* III, 1-2, citada por São Pedro em Pentecostes. — O Espírito habita, personificado, na comunidade israelita ou no Templo, dado que Israel, pela visão de seus pecados, pode perturbá-lo, contristá-lo (*Isaías*, XL, XLVIII, LXIII; ver mais adiante em *Shekinah*).

Esses diversos sentidos passaram para os apócrifos e para o rabinismo. Assim, [no *Livro dos*] *Jubileus*, I, 21, 23 s.: "criar um espírito santo"; nos *Salmos de Salomão*, XVII, 42, é um poder dado ao Messias; o espírito da verdade, nos *Testamentos* [*dos Doze Patriarcas*] (*passim*) e alhures, espalhar-se-á, após o Messias, sobre os homens, cfr. *Joel*. De maneira geral, entre os rabinos, será um dom intelectual ou um poder milagroso.

Strack e Billerbeck notam ([*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*] II, pp. 128 s.) que, se no A. T. o Espírito Santo não é senão raramente o espírito que santifica o homem, entre os rabinos é quase sempre *o espírito de profecia*, ou aquele que inspira os autores dos livros santos. É dado como recompensa das virtudes, não como princípio delas (no sentido de "graça", não aparece a não ser em escritores tardios, dos séculos X ou XIII), e habita ademais *sobre os justos*, como um protetor, e não *neles* (v. LAGRANGE, *Judaïsme*, [= *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931,] pp. 443 ss.). — Da noção do Espírito a habitar em meio à nação (e que, para a maioria dos doutores, desaparecera depois da ruína do primeiro Templo e dos últimos profetas, ver *Marmorstein*, ARW, 1930, H. 3-4 [= *Der heilige Geist in der rabbinischen Legende*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. XXVIII, 1930, fasc. 3-4]), somos muito naturalmente levados a relacionar a de *Shekinah*, ou "habitação" de Deus, que muito frequentemente é personificada, mas na qual o Pe. Lagrange (*ibid.* p. 454), antes que Deus, ou uma hipóstase, ou um intermediário, vê sobretudo "uma expressão tradicional para designar uma presença divina favorável, tendente à personificação a fim de não nomear Deus". Essa Shekinah pode tornar-se um verdadeiro intermediário (*Maimônides*) ou simplesmente uma espécie de Anjo, ver *Targum* sobre o *Êxodo*, XXXIII, 14 s. — tal como o Espírito mesmo, nas partes judaicas da *Ascensão de Isaías* IV, 21; IX, 39, 40; X, 4; XI, 4 (ver *Bousset*). É como uma luz, assimilada à "glória" (*Ieqarah*, δόξα [*doxa*]), que pode acompanhar os grupos dos fiéis, e que o pecado afasta. Nos apócrifos a partir do século II antes de J. C., como *Enoque*, que tendem a afrouxar o contato entre o mundo e um Deus localizado no céu, ela tende a ser relegada para o mundo celeste, como sinônimo de "Trono da glória" (*Lagrange*).

O "Espírito de Deus" é a mais marcante de todas as personificações da operação divina. Nos últimos séculos que precederam nossa era, ele tende a identificar-se com a *Sabedoria* (que habita em Israel, *Eclesiástico*, XXIV, 10 s.) e parece ter se tornado, como ela, uma hipóstase, com existência separada, na *Sabedoria de Salomão*. Neste último livro, o Espírito realmente parece formar uma só coisa com a Sabedoria, I, 7; XII, 1; cfr. I, 4; IX, 7. Como ela, ele preenche o universo e todos os seres (o que o aproxima do πνεῦμα estoico, v. *infra*), e, sobretudo, ele opera na alma dos justos.

O que é preciso reter mais firmemente, no que diz respeito à nossa investigação, é que o Espírito se conserva inteiramente da parte de Deus e permanece sempre exterior aos homens; mesmo quando deles

se assenhoreia e os move, não forma uma parte da substância espiritual deles. Raramente sua ação pode ser identificada com a graça santificante; ainda menos há comunidade de natureza, como no estoicismo ou na mística grega, entre ele e a alma humana. Uma acepção rara e secundária, tanto no Antigo Testamento como no judaísmo, é aquela que identifica o princípio intelectual do homem (ordinariamente *neshamah*), insuflado por Deus (*Gên.* II, 7), com uma "lâmpada de Iahvê" (*Prov.* XX, 27), "o sopro de Shaddai" (*Jó*, XXXII, 8), e até mesmo [identifica] o sopro vital com "o Espírito de Eloah" (*Jó*, XXVII, 3); o *Testamento de Neftali hebreu* X, 9, chega até a denominar "espírito de Deus, santo", à alma dada por Deus, que pode ser manchada e que é preciso tornar pura ao Criador (v. *Lagrange*, pp. 445, 440); mas é um sentido excepcional, que concerne à origem da alma mais que à sua natureza, bem que denote uma certa afinidade entre esta e a natureza divina (cfr. *Fílon*, mais abaixo); o contexto mostra sempre que não se trata do "Espírito de Deus" em sentido ordinário, o qual permanece sempre distinto de toda parte permanente do homem e exterior à alma sobre a qual ele plana, ou que ele não penetra senão para certas ações determinadas (salvo nas raras passagens dos Salmos e dos Profetas em que ele recebe um sentido que preludia o de "graça"), em suma, que não há confusão panteísta de natureza, à maneira estoica, entre o πνεῦμα de Deus, ou Deus mesmo, e a vida que ele insuflou na sua criatura.

Todos esses sentidos, como veremos, foram desenvolvidos em São Paulo, e de maneira a evitar ainda melhor as confusões panteístas.

b. *O* πνεῦμα *na filosofia, na religião grega e helenística e na magia*. A palavra πνεῦμα era muito usada entre os gregos, tanto na linguagem popular e científica (médica) como na linguagem religiosa, mística, mágica.

É da acepção popular que depende o sentido de πνεῦμα entre os médicos e os filósofos, como mostrou RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, 1930. A noção primeira é a do princípio vital dos animais. O pneuma (sopro, ar) está no próprio sangue (que antigamente era considerado como sendo a vida) como seu calor e seu vapor, ou então é veiculado pelo sangue, até o qual ele vem de fora, pela respiração. Sendo a matéria basilar do universo e dos seres animados o ar, para Anaximeno e Diógenes de Apolônia, o fogo e o calor, para Heráclito, os sábios influenciados por aqueles dois primeiros filósofos derivaram de fora [do corpo] o pneuma, e os demais [sábios ou homens de ciência], do calor do sangue, concentrado

principalmente no coração. Empédocles, e a escola médica da Sicília após ele, combinaram de algum modo essas duas opiniões: a vida e o pensamento resultam do calor do sangue (que é a alma, e é formado dos quatro elementos), refrigerado pelo ar respirado. Os espiritualistas Platão e Aristóteles conservam ainda esta concepção material do pneuma; em Platão, o pneuma interior permanece no círculo da alma material e mortal, embora possa servir à alma superior; em Aristóteles, que se une a Empédocles, o πνεῦμα σύμφυτον [*pneuma symfuton*, pneuma inato], com o θέρμον [*thermon*, calor natural] do coração, ainda estão ligados ao sangue, e ao ar ou ao éter, como instrumentos da alma, para conservar e mover o organismo.

Em todas essas primeiras acepções do πνεῦμα grego, vemos, portanto, que ele não é nada de imaterial, de transcendente nem de especificamente divino.

De outro lado, na linguagem popular (pouco ou nada tingida de filosofia), a relação do pneuma animal com o sopro, o vento, o ar, fez que se desse o nome πνεύματα [*pneumata*] aos demônios, que tinham corpos sutis, aeriformes; e fez que esse nome passasse outrora também para a alma, ψυχή, εἴδωλον [*eidolon*], que sobrevive ao corpo e que, segundo a velha crença, é, também ela, ἀεροειδής [*aeroides*, aeroide]. *Plutarco* (Consolatio ad Apoll. 15) cita estas palavras do velho poeta siciliano *Epicarmo*:

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν,
γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ’ ἄνω.
[“…ele se foi para de onde veio,
terra de volta à terra, a alma para o alto.”]

Assim também na Ática, C I A [= Corpus Inscriptionum Atticarum] 442: Αἰθὴρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ χθὼν | τῶνδε [*aither men psykhas hypedexato somata de chthon* | *tonde*; “o céu recebeu suas almas, e a terra, seus corpos…”]; ou *Eurípedes* (fragm. 961): πνεῦμ’ ἀφεῖς ἐς αἰθέρα [*pneuma afeis es aithera*; a alma saiu ao éter]. Etc. E πνεῦμα também foi dito da divindade. Mas este último emprego deve-se principalmente aos estoicos, que vieram mais tarde.

Entre os *estoicos*, herdeiros de Heráclito e em parte de Aristóteles, o πνεῦμα é o sopro ígneo, universal, que é concomitantemente matéria e causa animadora de tudo o que existe; por esta força fundamental, tudo é sustentado e governado. O πνεῦμα universal é Deus, e reside em estado de pureza, como princípio diretor (ἡγεμονικόν [*hegemonikon*]), no céu ou

no Sol, donde move todos os astros, ligados pela “simpatia”. Essa alma do mundo, um ar inflamado, espalhada de maneira mais ou menos diluída por todo o universo, é (ao mesmo tempo que “λόγος” [*logos*], se considerada sob o aspecto de sua intelectualidade) o Pneuma cósmico, cujas diversas atividades são personificadas nos deuses do panteão; aos seres que não são chamados deuses, a esse microcosmo que é o homem, ele dá todas as propriedades, a começar pela simples forma, ἕξις [*hexis*], até a razão, λόγος, e a virtude, ἀρέτε [*arete*]. O πνεῦμα humano, isto é, a parte do Πνεῦμα apropriada ao homem, é, considerando-o fisiologicamente, o πνεῦμα do sangue, e, filosoficamente, dado que desempenha a função de ἡγεμονικόν, é uma extensão, uma emissão do Pneuma-Deus. É nesse sentido que *Sêneca* consegue falar da alma humana como de um “espírito santo”, divino por natureza. Mas isso não impede que o πνεῦμα, fundamentalmente, seja a matéria, o estofo de todo o nosso ser, e que a Stoa possa falar da “transformação do espírito em alma”, μεταβολὲ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν [*metabole tou pneumatos eis psykhen*] (v. *Reitzenstein*, Hell. Myst.-Relig.[3], p. 312); quando se trata do que há de mais alto e de mais divino na alma, da razão, é o termo λόγος que é empregado; a ordem ascendente será, portanto: πνεῦμα–σῶμα–ψυχή (contrariamente à de Paulo, I *Tess.* V, 23, v. *supra* e *infra*). — Na mesma época, o médico alexandrino Erasístrato (s. III ant. J. C.), depois a escola de medicina “pneumática”, até Galiano, mediante uma síntese de todas as ideias anteriores, distinguiam o πνεῦμα (que para eles era a alma) consoante suas funções: πνεῦμα ζωτικόν [*pneuma zotikon*] para a vida puramente animal, e πνεῦμα ψυχικόν [*pneuma psykhikon*] para a vida psíquica (v. *Rüsche*).

Chegamos ao judeu grecizado *Fílon de Alexandria*. Para ele a ψυχή do sangue, inferior, irracional (*nefesh* da Bíblia), é sempre um πνεῦμα que, como para os médicos pneumáticos, é formado do vapor do sangue e do ar respirado. Mas há no homem um outro πνεῦμα, superior, imortal (πν. θεῖον, αἰθέριον πν., ἡγεμονικόν, νοῦς, ψυχὴ νοερά, λογισμός, διάνοια [*pn. theion, aitherion pn., hegemonikon, nous, psykhe noera, logismos, dianoia*]), que Deus insuflou no homem depois de ter criado o corpo dele com sua “nefesh” (conforme *Gên.* II, 7). Se Fílon, que tanto sofreu influência do estoicismo, dá esse nome de πνεῦμα à nossa parte imortal, é seguramente, porém, por causa do πνοὴ θεοῦ [*pnoe theou*, sopro de Deus] (רוּחַ) do relato bíblico; para ele já não é, como para os filósofos ou médicos monistas, um ar agitado, mas, sim, um cunho e uma reprodução, uma imagem (εἰκών [*eikon*]) do poder do Criador. Seu dualismo tem afinidade com o de Platão; e ele podia, sem surpreender o leitor da época, denominar πνεῦμα

a alma que sobrevive ao corpo (*Epicarmo*, etc.; *supra*), a que em nós se assemelha à divindade (estoicos, *supra*). Contudo, a escolha dessa palavra em Fílon vem evidentemente da ἐνέπνευσεν [*enepneusen*, inspiração, insuflação] bíblica, o que, pode-se dizer, lhe dá uma acepção nova. Esse πνεῦμα não é uma emanação da Alma do mundo, nem uma parcela de Deus, mas nada além de um efeito e de uma imagem. Todavia, dado que nós o possuímos pelo fato de sermos constituídos homens, ele não tem o sentido sobrenatural de “graça” ou de espírito santificado.

—— Depois do sentido vulgar, e do sentido científico ou filosófico, resta ver aquele, ou aqueles, que πνεῦμα revestia na linguagem da *mística* pagã e da *magia*.

Aqui se reencontram todas as significações que assinalamos alhures entre os gentios. O Pneuma é Deus, um deus panteísta, ou aquilo que há de mais íntimo em Deus, ou um fluido divino, ou então a parte mais alta da alma, ou a ψυχή inteira, ou então a alma, o espírito de todas as coisas, — ou sinônimo de espírito incorpóreo, de “demônio” ou de “deus”, — ou muito simplesmente uma das partes constitutivas do corpo humano (σπλάγχνα, στῆθος, ἧπαρ, *πνεῦμα*, ὀστᾶ, μυελούς, [*splagkhna*, vísceras; *stethos*, tórax; *hepar*, fígado; p n e u m a; *osta*, ossos; *muelos*, medula espinhal;] numa fórmula de maldição, *Wessely*, Denksch. der K. K. Akademie 1888, p. 83). O que há de comum em quase todas essas menções ao πνεῦμα é, ao que parece, a ideia de um fluido que compõe a substância de Deus, dos deuses e dos espíritos; percebemos imediatamente a influência estoica que impregnara a terminologia desses documentos tardios; mas não é a única, nem talvez primária. Enquanto *Leisegang* (Pneuma Hagion) buscava quase exclusivamente na tradição filosófica a origem do Pneuma fluídico, outros, como *Preisigke*, mostraram com razão que é preciso levar em conta as velhas superstições animistas ou a concepção do “Poder”, *mana*, e que, assim, remontamos principalmente à religião do antigo Egito (*Plutarco*, Ísis e Osíris, 36: Δία μὲν γὰρ Αἰγύπτιοι τὸ πνεῦμα καλοῦσιν [*Dia men gar Aigyptioi to pneuma kalousin*; pois os egípcios aplicam o nome “Zeus” ao vento]. Aqui Zeus é Amon). A função permanente desse fluido é ser o sustentáculo universal das existências, como no estoicismo; o astrólogo *Vettius Valens* (*Festugière*, “Idéal” [= *L’idéal religieux des Grecs et l’Évangile*, Paris 1932], p. 124 s.) identifica-o com o ar incorruptível que respiramos, ζωτικὸν πνεῦμα, θεόπνευστον δημιούργημα [*zotikon pneuma*, *theopneuston demiourgema*; alma animal, obra exalada por Deus], que nos dá por algum tempo participação na natureza dos deuses imortais. Os hermetistas (v. *infra*) limitam-se, quanto ao πνεῦμα (que não é, de modo nenhum, o νοῦς),

a uma concepção totalmente material de cosmologia e fisiologia estoicas: τὸ δὲ πνεῦμα, διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηρίων καὶ αἵματος, κινεῖ τὸ ζῷον [*to de pneuma, diekon dia flebon kai arterion kai aimatos, kinei to zoon*; "e o espírito, penetrando as veias e artérias e o sangue, move o animal"] (*Corp. Herm.* X, 13). Mas, como o Pneuma material é também a divindade, acontece, nessa literatura sacra ou mágica, e por vezes na literatura profana tocada por essa concepção (por ex., *Lucano*, Farsália V, 167 ss., sobre a Pítia: *Spiritus ingessit vati* [O Espírito arrebata a vidente], etc.), de ele entrar como um golpe de vento na alma dos *mystai* e dos adivinhos, para mergulhá-los no delírio ou no êxtase. Isso realmente oferece uma certa analogia com a ação do "Espírito de Deus" que acomete os profetas bíblicos; mas não podemos nos esquecer da diferença radical das teologias que estão na base: de um lado é um transporte da inteligência; do outro, uma ebriedade patológica.

Na seita pagã que bem parece ser (depois dos neopitagóricos) a mais "teísta" dos primeiros séculos, ou seja, no *hermetismo*, as funções espirituais não são atribuídas ao πνεῦμα, mas ao νοῦς. Assim, no *Corp. Herm.* X, 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ *ψυχή ἐν τῷ πνεύματι*, τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον, etc. [*ho nous en to logo, ho logos en to psykhe, he* psykhe en to pneumati, *to de pneuma diekon*; "a mente está na razão, a razão está na alma, a *alma está no espírito*, e o espírito, penetrando" etc.,] v. *supra*. — Mais tarde, no alquimista *Zósimo* (posterior a Porfírio, plena época cristã), *Reitzenstein* poderá explorar textos em que o teurgo, repelindo a espessura do corpo, torna-se Pneuma, "termina como Pneuma", πνεῦμα τελοῦμαι [*pneuma teloymai*, espírito rematado] (HM[3], p. 313); ou a instrução de uma rainha Cleópatra aos filósofos (alquimistas), num documento egípcio-grego traduzido do aramaico (*Berthelot*, Les alchimistes grecs, pp. 293, 298; HM[3], p. 313-315), onde se encontra a divisão do composto humano em *corpo, alma e pneuma* (como em Paulo); mas trata-se dum mistério de renascimento mágico-químico, em que o pneuma, o terceiro elemento, vem do "fogo" para unir e glorificar a alma e o corpo, e, portanto, não parece fazer parte da constituição primitiva do homem. (Ver *ibidem*, pp. 309, al., outros textos em que se invoca o πνεῦμα para revivificar mortos).

Em suma, nessa literatura religiosa ou pseudo-religiosa nada aparece que, no tocante a sentidos dados à palavra πνεῦμα, não se explique pela teoria estoica, pela fisiologia dos antigos gregos, ou pelas velhas superstições panteístas. Quer se trate de almas, de espíritos ou de deuses, de força mágica, de ressurreição dos mortos, bem como da essência dos

corpos químicos, etc., nunca saem da concepção do fluido aéreo ou ígneo; quanto aos textos que pareceriam os mais espiritualistas, são duma época tal que deles não se pode descartar *a priori* a influência cristã, a do próprio São Paulo.

c. Πνεῦμα *no Novo Testamento.* — Se, fora dos escritos de Paulo, percorremos o Novo Testamento, a palavra πνεῦμα, quando não está relacionada a Deus, aparece com o sentido de "espírito" (demônio), de fantasma, de alma, de inteligência, ou de sentido íntimo de uma palavra (*supra*, 2.º **A**, 1, 3, 5, 7). Relacionada a Deus, adquire sentidos variáveis, ora claros, ora indecisos. Não designa a natureza divina salvo *João* IV, 24. Uma significação corrente, que está ligada ao Antigo Testamento, é a de "poder de Deus" ou de inspiração divina, e podemos entender assim *Mat.* I, 18, 20; III, 11 e paralelos; XII, 28 e paral., etc.; *Luc.*, I, 15, 35, 41, 67; II, 25 (?), 27; IV, 18 e paral.; XI, 13 (?); *Atos* II, 17-18; IV, 8, e *passim*. Etc. Em muitas dessas passagens, aliás, poderia tratar-se do Espírito Santo pessoal. Este é claramente designado sempre que o Pneuma divino é sujeito de atos voluntários: *Mat.* X, 20 e paral. (λαλοῦν [*laloun*, (ele) fala]); *Marc.* I, 12 (ἐκβάλλει [*ekballei*, impeliu]); XIII, 11; *Luc.*, passim; *Atos*, mais frequentemente ainda, II, 4; V, 3, 9 (φεύσασθαι, πειράσαι τὸ Πν. [*pseusasthai*, *peirasai to Pn.*; mentir ao Espírito, tentar o Espírito]); VIII, 29 (εἶπε [*eipe*, (ele) disse], al. *passim*), 39 (ἥρπασε [*herpase*, arrebatou]); XV, 28 (ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πν. καὶ ἡμῖν [*edoxe gar to hagio pneumati kai hemin*; pareceu bem ao Espírito Santo e a nós]); XVI, 6, 7 (οὐκ εἴασεν [*ouk eiasen*, não permitiu]); XX, 23 (διαμαρτύρεται [*diamarturetai*, adverte]), 28 (ἔθετο [*etheto*, constituiu]); XXVIII, 25 (ἐλάλησε [*elalese*, falou]). Etc. Pôde-se dizer que o Espírito Santo é o personagem principal dos Atos. Esse caráter de personalidade aparece também muito visível quando o Espírito Santo se manifesta sensivelmente como distinto do Pai e do Filho (batismo de Jesus, *Mat.* III, 16 e paral., *João* I, 32-33) e na célebre fórmula trinitária de *Mat.* XXVIII, 19. Em *João*, o Espírito divino mostra-se pessoal quase sempre; e seu texto XIV, 16-17 (ἄλλον παράκλητον [*allon parakleton*, outro paráclito]), com a fórmula batismal de Mateus, em que é igualado às pessoas divinas do Pai e do Filho, mostra que é preciso interpretar todos os que em último lugar enumeramos como significando mais do que uma personificação do poder de Deus. Esse sentido já tinha sido preparado, ademais, pelo Antigo Testamento (v. *supra*, 2.º a), e foi plenamente revelado por Jesus Cristo.

Essas acepções do πνεῦμα divino estão em estreita relação com aquelas que assinalamos em Paulo e revelam efetivamente uma doutrina homogênea. Sendo assim, acaso é possível de acreditar que ele tenha o que quer que seja de material (fluídico), como na mística grega tardia, ou que seja da mesma natureza que a alma criada?

3.º A NATUREZA DO Πνεῦμα DE DEUS, OU DO πνεῦμα PARTICIPADO DE DEUS, NA DOUTRINA DE PAULO. — Paulo era judeu, mas um judeu helenista; por esta segunda qualidade, não é de espantar que ele tenha se servido da linguagem helenística de seu tempo, mesmo em matéria religiosa, quando ela se prestava às crenças dele; e, com maioria de razão, em matéria neutra, de psicologia, de ética natural, etc. Importaria somente resolver se, como pretende *Reitzenstein*, todas as acepções que ele dá às palavras que aqui nos ocupam se deixam explicar pelo simples uso helenístico — de sorte que o Apóstolo se mostraria um devedor ou, no máximo, um atualizador.

Quando menos, seria preciso não se esquecer de que ele também havia impregnado sua memória com tradições bíblicas e rabínicas, que tinham a última palavra frente ao helenismo — e depois, que ele pregava uma religião inteiramente nova para os gregos.

Além disso, os papiros mágicos e os documentos místicos são geralmente de data incerta, e em sua maioria de proveniência egípcia, o que abre o campo à possibilidade de múltiplas influências judaicas e mesmo cristãs. O grande expediente de Reitzenstein e sua escola consistiu em fazer que toda a terminologia essencial de Paulo brotasse de documentos “iranianos”, que ele postula, e que remontariam a uma época notavelmente mais antiga que o cristianismo. Mas é justamente sobre este ponto que ele não logrou impor suas ideias ao mundo científico. Porque esse “iranismo”, ele pretendeu descobri-lo em documentos mandeanos ou maniqueus, cujas ideias e termos era-lhe penoso demais demonstrar que fossem “iranianos” e anteriores a Paulo. Para não entrar aqui nessa discussão complicada, seja-nos suficiente recordar com *Holl* (Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, pp. 11 e seguintes) que Mani (os textos mandeanos são posteriores a ele e, em nosso parecer, influenciados pelo maniqueísmo), Mani, que conhecia Marcião e Bardesanes, conhecia Paulo igualmente, tão bem que imitava as fórmulas do Apóstolo no seu estilo (coisa que a descoberta recente das cartas de Mani em Faium acaba de provar). Dessas teorias “iranianas”, o dia nos parece próximo em que poderemos dizer: “Requiescant in pace”.

Voltemos agora às acepções que Paulo deu a πνεῦμα (*supra*, 2.º **A** e **B**). Podemos nos desembaraçar de um certo número delas como religiosamente neutras e pertencentes à linguagem corrente da época. Tais são os sentidos naturais de alma, de intelecto, de caráter ou tendências morais, de sentido íntimo. O mesmo se aplicaria ao de "demônio", mas Paulo empregou o adjetivo neutro, não o substantivo: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας [*ta pneumatika tes ponerias*; os espíritos do mal], *Ef.* VI, 12. Ver entretanto I *Tim.* IV, 1. Não é sobre esse ponto que se apresenta problema. As discussões só podem originar-se a propósito de πνεῦμα no sentido **A**, 2, oposto a ψυχή ou a νοῦς; — depois, [a propósito] de πνεῦμα nos sentidos **B**, 2 e 3, isto é, de espírito divino participado pelos homens sobrenaturalmente, e de Espírito divino pessoal. Diversas outras questões são conexas com estas: a das relações entre σοφία [*sofia*] e γνῶσις [*gnosis*], a do πνεῦμα em Deus, e finalmente a dos "pneumáticos" e dos "perfeitos", sobre a qual empreendemos todo este trabalho.

A. Πνεῦμα, Ψυχή, Νοῦς. — Em várias passagens, πνεῦμα e ψυχή se equivalem — seja para designar a alma, seja as disposições da alma (v. 2.º **A**, 1 e 3), como também no helenismo corrente. Mas há a famosa "tricotomia" de *I Tess.* V, 23: …Καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη [*…Kai holokleron humon to pneuma kai he psykhe kai to soma amemptos en te parousia tou kyriou hemon Iesou Khristou teretheie*; "E todo o vosso [ser:] espírito, alma e corpo se conservem sem mancha para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo"], onde πνεῦμα se opõe ao mesmo tempo à alma (ψυχή) e ao corpo.

1. πνεῦμα e ψυχή. Notemos, antes de mais, que esta divisão tripartida devia ser conhecida dos tessalonicenses, porque Paulo a emprega de forma inteiramente espontânea ao escrever-lhes. Seria isto sinal de que ele a tenha tomado de empréstimo à antropologia grega ou helenística, e que πνεῦμα tenha aqui um sentido que deva ser procurado nalguma das formas da mística pagã?

Não é trabalhoso de encontrar outras "tricotomias" que seria tentador cotejar com essa. Vimos até que se reencontrava à letra essa de *I Tess.* num documento de alquimia tardio (2.º, b, perto do final). Mas não seria possível servir-se dela para determinar as ideias helenísticas do tempo de São Paulo (de quem ela pode ser devedora, quanto à forma), e nela o πνεῦμα, nascido da matéria do fogo, não pertence, ao que parece, senão ao ente ressuscitado, ao passo que os fiéis de Tessalônica possuem-no já

em vida, e de maneira permanente. — Quanto às outras, há a de Platão, em: νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν [*nous, thymos, epithymetikon*; a faculdade racional, a irascível e a concupiscível]; mas convém tão somente à alma, não ao composto humano; em Aristóteles, é: o corpo, a alma, forma do corpo vivo, e o νοῦς; em Plutarco, tratar-se-á do corpo, do νοῦς e da alma intermediária entre os dois; mas nestas duas tricotomias, bastante semelhantes em aparência à de Paulo, aparece o νοῦς e não o πνεῦμα (os dois, como veremos, não se confundem no Apóstolo) e, além disso, o νοῦς permanente de Aristóteles não está ligado indissoluvelmente à alma como o está necessariamente o πνεῦμα paulino, destinado a permanecer unido a ela (v. *infra*). A filosofia estoica distingue o pneuma, o corpo e a alma, mas, como vimos (*supra*, 2.º, b), o pneuma está na base da escala, como fundamento, não no vértice (ver *Festugière*, “l’Idéal religieux des Grecs”, pp. 200 e seguintes, 211); é uma ordem oposta à de Paulo. A distinção que os gnósticos do século II fizeram entre as categorias de homens: *hílicos* — *psíquicos* — *pneumáticos*, não esclarece tampouco as origens da divisão paulina, já por isto que não aparece a não ser tarde demais, e pode depender do Novo Testamento. Enfim, não podemos (como nota *Jacquier*, DA col. 930) invocar aqui a divisão de I *Cor.* III, 1, 3, em σαρκικοί, ψυχικοί, πνευματικοί [*sarkikoi, psykhikoi, pneumatikoi*; carnais, psíquicos, pneumáticos], nem interpretar esta divisão segundo uma classificação de Mistérios em *incrédulos*, *prosélitos* (religiosi) e *iniciados*, porque são os “psíquicos” (ψυχή) de Paulo que são os incrédulos, e não seus σαρκικοί, sendo este último epíteto aplicado não somente aos homens que não se ocupariam de outra coisa além do seu σῶμα, mas também a pneumáticos imperfeitos (v. I *Cor.* III, 3), que ainda não souberam realmente submeter seus instintos de enfermidade humana (σάρξ) ao espírito, mas são, não obstante, crentes transportados a uma ordem superior à dos “psíquicos”.

A única comparação esclarecedora permanece, portanto, aquela que se pode fazer com *Fílon*, que faz também no ser humano uma tricotomia de corpo material — alma que o faz vivo — e inteligência que lhe foi dada pelo sopro de Deus (*Gên.* II, 7, ἐνέπνευσεν), e que ele nomeia também πνεῦμα, πνεῦμα θεῖον [*pneuma, pneuma theion*; sopro, espírito divino] (v. *supra*, 2.º, b). Como não há razão alguma para pensar que Paulo tenha copiado Fílon, e que os seus discípulos de Tessalônica pudessem estar familiarizados com a doutrina do alexandrino, acreditamos (com o Pe. *Festugière*) que os dois tinham uma fonte comum, e que o πνεῦμα da tricotomia de Paulo, tal como o do filósofo mais velho do que ele,

é “um conceito judeu”, ou elaborado segundo concepções judaicas fundadas no texto do Gênesis.

Não queremos, de resto, insistir demais no paralelo, nem dizer que a dualidade “alma” e “espírito” tenha sido tão definida em Paulo como é em Fílon, porque com muito frequência o primeiro diz indiferentemente πνεῦμα ou ψυχή para a parte do ser humano oposta ao corpo (v. *supra*, 2.º **A**, 1 e 3, e o emprego de ψυχή em *Rom.* II, 9; XIII, 1; XVI, 4; II *Cor.* I, 23; XII, 15; I *Tess.* II, 8, etc., como em todo o restante do N. T.). Ficamos obrigados a julgar que não existe para o Apóstolo, nesta passagem, mais que diferença modal entre ψυχή, designando a alma no conjunto de suas funções, sobretudo vitais e sensíveis, e πνεῦμα, designando a mesma alma nas suas superiores funções intelectuais, sem ser o termo de dois atos criadores de Deus. (Assim, *Prat*, *Festugière*, etc.; cfr. *von Dobschütz*, Thessalon.-Briefe, p. 240 s., *Zur Trichotomie*, que, com *Crisóstomo*, *Teodoreto*, o *Ambrosiaster* e alguns outros, vê erroneamente em πνεῦμα o elemento divino acrescentado pela regeneração). Essa unidade resulta do fato de que o πνεῦμα em questão tem necessidade, não menos do que a ψυχή, de ser conservado em estado de integridade e de saúde (ὁλόκληρον [*holokleron*]); ele aparece como um elemento tão estável na natureza humana quanto a ψυχή e o σῶμα, e que poderia, como eles, corromper-se sem deixar de existir.

Donde se segue, portanto, que esse πνεῦμα não é uma parcela de Deus ou dum fluido divino, a qual seria inalterável por natureza e não poderia, em todo caso, se conservar doutro modo que não ἀμέμπτως [*amemptos*; sem mácula, sem mancha]; a recomendação de Paulo [de conservar sem mancha o pneuma (cf. *I Tess.* V, 23, cit. *supra*)] não se explicaria.

2. Πνεῦμα e νοῦς. Mas ainda não chegamos ao fim de nossa tarefa uma vez tenhamos fixado para πνεῦμα o sentido de “inteligência”, ou de “alma enquanto exerce suas funções intelectuais”. Porque há outras passagens em que Paulo, em vez de πνεῦμα, emprega νοῦς (entendimento, intelecto), e algumas em que ele opõe expressamente o πνεῦμα e o νοῦς (v. *supra*, 2.º **A**, 2).

À primeira vista, seríamos levado a pensar (como a maioria dos exegetas) que o Apóstolo faz variar o sentido de νοῦς, e que, se por um lado distingue as funções deste das do pneuma, a propósito do carisma das línguas (cap. XIV), por outro ele identifica os dois no cap. II, quando fala dos “perfeitos” e da sabedoria reservada (I *Cor.*, II, vv. 10-13, 16).

O ponto sensível se acha no v. 16: “Quem conheceu o Noûs do Senhor?… Ora, nós temos, nós, o Noûs de Cristo”. Isto é dito (ao menos por excelência) dos “perfeitos”, identificados aos “pneumáticos”. *Reitzenstein* (HM[3], 338 ss., al.) vê nisto a prova de que Paulo, não obstante a exceção do cap. XIV, fazia de νοῦς e de πνεῦμα sinônimos, e conclui daí pela comunidade de inspiração entre a mística paulina e a helenista. Sem dúvida, no grego comum, νοῦς, “intelecto”, não significaria a natureza divina (fluídica) que baixa no homem e faz dele “pneumático”, expulsando gradualmente a alma dele (ψυχή), para a ela substituir um “corpo pneumático” (v. cap. XV): “o homem interior”, ὁ ἔσω ἄνθρωπος [*ho eso anthropos*], uma parte do [corpo] do Cristo glorioso, o Anthropos, do Espírito (πνεῦμα) que é a forma sob a qual o Ressuscitado vive em meio aos seus (é assim que ele interpreta Χριστὸς ἐν ὑμῖν [*Khristos en humin*; Cristo em vós (*Col.* I, 27; cf. *Gál.* IV, 19)] e ἡμεῖς ἐν Χριστῷ [*hemeis en Khristo*; nós em Cristo (cf. *Rom.* XII, 5; I *Cor.* XII, 27)], fazendo da Redenção uma salvação “cosmológica”, à “iraniana”). Mas existe ao menos uma seita, *o hermetismo*, que venera um deus Νοῦς, o qual outorga aos seus escolhidos o νοῦς como um dom divino, graças ao qual adquirem o conhecimento absoluto do Todo, e a imortalidade (v. sobretudo *Poimandres*, e Κρατὴρ ἢ Μονάς). O Νοῦς, portanto, equivale para os hermetistas àquilo que é o Πνεῦμα para os outros místicos contemporâneos. E Paulo, identificando os dois, revelava nisto sua associação de fundo com o hermetismo e com toda a mística dos gentios de sua época. Assim quase se chega a fazer do Apóstolo um panteísta. Os hermetistas (e outros) prometiam a seus adeptos a “Gnose”, γνῶσις, que lhes dará a visão beatífica; νοῦς e γνῶσις estão em estreito contato. Ora, Paulo fala também de γνῶσις em relação com o νοῦς, e se haveria de entendê-la da mesma maneira, γνῶσις sendo a σοφία superior.

Isso merece uma discussão. Devemos examinar primeiro as passagens das Epístolas em que νοῦς e γνῶσις, assim como o verbo de mesma raiz γιγνώσκω, aparecem.

Νοῦς, em Paulo, é bem mais raro que πνεῦμα (21 vezes contra 146); mas não se encontra no restante do N. T. senão uma vez em *Lucas* e duas vezes no *Apocalipse*. Se em nossas epístolas pusermos de parte a passagem em discussão (I *Cor.* II, 16), e as de I *Cor.* XIV em que νοῦς é expressamente contraposto a πνεῦμα, restam-nos quinze a passar em revista. Veremos que em nem uma só delas a palavra parece assumir um sentido que não seja de uso grego comum.

Rom. I, 28. Os gentios estão entregues εἰς ἀδόκιμον *νοῦν* [*eis adokimon* nous], “a uma inteligência degradada”, falseada, porque não reconheceram a necessidade (οὐκ ἐδοκίμασαν [*ouk edokimasan*]) de tomar distinto conhecimento de Deus (τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει [*ton theon ekhein en epignosei*]), cujos atributos principais, no entanto, segundo o v. 20, lhes podiam ser *νοούμενα* [*nooumena*, apreendidos], isto é, eram acessíveis à razão deles. — Trata-se, portanto, das faculdades ordinárias de juízo e de raciocínio, que eles deixaram que se pervertessem.

Rom. VII, 23: τῷ νόμῳ τοῦ *νοός* μου [*to nomo tou* noos *mou*], a “lei do Noûs” oposta à lei dos membros, isto é, da “carne”; é a razão exercendo-se normalmente, contra as paixões.

Rom. VII, 25, como o precedente: a razão oposta à “carne” em sentido pejorativo.

Rom. XI, 34; é a mesma citação de *Isaías*, XL, 13, que em I *Cor.* II, 16, com a palavra νοῦς dos LXX conservada. V. *infra*, em γνῶσις. Veremos que é a faculdade de raciocínio atribuída (“por analogia”, diríamos hoje) a Deus.

Rom. XII, 2: μεταμορφοῦσθε τῇ *ἀνακαινώσει τοῦ νοός*, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον [*metamorfousthe to* anakainosei tou noos, *eis to dokimazein humas ti to thelema tou theou, to agathon kai euareston kai teleion*; “transformai-vos, *renovando a vossa mente*, a fim de discernirdes qual é a vontade de Deus, o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito.”]. Isto é dito para todos, é a faculdade de apreciação moral, que deve ser reconduzida à sua pureza em todo cristão.

Rom. XIV, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ *νοΐ* [*hekastos en to idio* noi; “cada qual com seu sentir”]; trata-se de opiniões sobre o que é lícito comer.

I *Cor.* I, 10: ἐν *τῷ αὐτῷ νοΐ* [*en to auto noi*; no mesmo espírito], coordenado com γνώμῃ [*gnome*, parecer]; trata-se ainda de opiniões e de convicções.

Ef. IV, 17: ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς [*en mataioteti tou noos*; “na vaidade dos pensamentos”], a razão dos gentios que se tornou frívola, cfr. *Rom.* I.

Ef. IV, 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν [*ananeousthai de to pneumati tou noos humon*; “renovai-vos, pois, no espírito do vosso entendimento”]. O νοῦς é a razão natural que tem de ser renovada (pela graça) na sua função superior ou na sua orientação geral, o πνεῦμα (empregado aqui no sentido de 2.º **A** 2 ou **A** 3).

Fil. IV, 7: ὑπερέχουσα *πάντα νοῦν* [*hyperekhousa* panta noun; “supera *toda a inteligência*”]: a paz de Deus excede todo cálculo ou suputação da inteligência.

Col. II, 18: φυσιούμενος ὑπὸ *τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς* αὐτοῦ [*fysioumenos hypo* tou noos tes sarkos *autou*; “inchado com sua *mente carnal*”]: razão, pensamentos estragados pela corrupção da “carne”.

II *Tess.* II, 2: σαλευθῆναι *ἀπὸ τοῦ νοὸς* [*saleuthenai* apo tou noos]: perturbação que faz perder o bom senso.

Nas Pastorais, I *Tim.* VI, 5; trata-se de homens cujo νοῦς está corrompido (cfr. *Rom.* I: *Ef.* IV, 17: *Col.* II, 18).

II *Tim.* III, 8. Idem.

Tito, I, 15: αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις [*auton kai ho nous kai he syneidesis*; a sua mente e sua consciência]; o νοῦς está coordenado com a “consciência” natural; ambos maculados nos infiéis.

Nesta enumeração, não encontramos, portanto, jamais νοῦς noutro sentido que não no de razão discursiva, entendimento, bom senso, inteligência natural que pode ser corrompida pela carne ou renovada pela graça que lhe eleva o πνεῦμα.

A observação reveste-se de importância. É confirmada se examinarmos o uso que Paulo faz da palavra γνῶσις (e γιγνώσκω) posta às vezes em relação característica com νοῦς, e que nada tem, tampouco, de “hermético”.

Γνῶσις. — Este termo se encontra 22 vezes, e jamais no sentido de ato supremo da inteligência divinizada, como na mística pagã.

Rom. II, 20: trata-se da ciência da Lei, que o judeu acredita possuir e poder ensinar aos outros.

Rom. XI, 33: Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ [*O bathos ploutou kai sofias kai gnoseos theou*; “Ó profundidade das riquezas, da sabedoria e da ciência de Deus!”] (exclamação que o v. 34 prolonga, com o νοῦν κυρίου [*noun kyriou*, a mente do Senhor] da citação de Isaías). Trata-se do plano da salvação. Se a σοφία e a γνῶσις de Deus são aí distinguidas, é porque γνῶσις deve referir-se mais especificamente à economia dos meios de salvação, descritos precedentemente, e que se revelam no decurso da história; são os detalhes da estratégia de Deus, donde a relação de palavras que significam deliberação, decisão, caminho progressivo: κρίματα, ὁδοί, σύμβουλος [*krimata, hodoi, symboulos*; juízos, caminhos, conselheiro], ideias transportadas analogicamente para a ordem divina; referem-se à γνῶσις, no tocante à execução do plano que é concebido na σοφία (cfr. I *Cor.* II, 7-9).

Rom. XV, 14. A γνῶσις é coordenada com a ἀγαθωσύνη [*agathosyne*, bondade] e explicada pelo δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν [*dynamenoi kai allelous nouthetein*; “…capazes de admoestar-vos uns aos outros”]; logo, é uma faculdade prática, que serve para a instrução, para a exortação.

I *Cor.* I, 5: a γνῶσις se revela nas *palavras* dos coríntios, — a quem, não obstante, Paulo negará a “sabedoria” (v. *ad loc.*).

I *Cor.* VIII, 1 (bis), 7, 10, 11. Trata-se de *discernimento* a propósito dos idolotitos [= as carnes dos animais sacrificados aos ídolos]; e a γνῶσις “que incha” não pode ser a experiência de Deus.

I *Cor.* XII, 8: ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως [*allo de logos gnoseos*; “a outro uma linguagem de ciência”]. Essa “linguagem de gnose” é nomeada *depois* da “linguagem de sabedoria” e antes da πίστις [*pistis*] (aqui, confiança em agir baseada na fé-crença); trata-se efetivamente de um carisma sobrenatural, mas que capacita somente a *raciocinar*, com uma correção divina, sobre as coisas ordinárias da fé; parece inferior à λόγος σοφίας [*logos sofias*, linguagem de sabedoria] mística (V. *ad loc.*).

I *Cor.* XIII, 2: πᾶσαν γνῶσιν [*pasan gnosin*, toda a ciência]: nomeada *depois* da "profecia" e do "conhecimento das coisas escondidas (μυστήρια [*mysteria*, mistérios])", e ainda antes da πίστις [*pistis*, fé] prática; logo, um dom intelectual, mas sem o ardor e as predições da "profecia".

I *Cor.* XIII, 8: εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται [*eite gnosis, katargethesetai*; "…a ciência desaparecerá"]. Nomeada depois da "profecia" e da linguagem extática (γλῶσσαι [*glossai*, línguas]). Embora possa ser um carisma, desaparecerá no dia da "perfeição" (ὅταν τὸ τέλειον ἔλθῃ [*hotan to teleion elthe*; "quando vier o que é perfeito" (XIII, 10)]), porque ela é um conjunto de conhecimentos humanos conexos, expostos em modo humano e inferiores aos conhecimentos sobre-humanos não somente em sua causa, mas no seu modo de expressão; porque ela é, mais ainda do que as precedentes, "parcial" (ἐκ μέρους [*ek merous* (XIII, 9)]) e feita para um estado de infância (νήπιος em oposição a ἀνήρ [*aner*, homem adulto (XIII, 11)]). Não há nada que pudesse ser mais forte contra toda interpretação hermetizante.

I *Cor.* XIV, 6: ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ *ἐν γνώσει* ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ [ἐν] διδαχῇ [*ean me humin laleso e en apokalypsei e en gnosei e en profeteia e* [*en*] *didakhe*; "se não vos falar ou com revelação, ou com ciência, ou com profecia, ou com doutrina"]. Não é, portanto, nem revelação de coisas secretas (ἀποκαλ. [*apokal.*]), nem "profecia" à maneira inspirada. É acaso a mesma coisa que a διδαχή [*didakhe*, doutrina] (ensinamento comum), com "profecia" equivalendo aqui a "apocalipse"? — ou então é um ensinamento sequencial mais intelectual, mais "teológico" do que a simples διδαχή?

II *Cor.* II, 14: τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ (Χριστοῦ) [*ten osmen tes gnoseos autou (Khristou);* "o odor do conhecimento de si" (de Cristo)]. Trata-se do ensinamento ordinário e público sobre Cristo, "e este, crucificado" [*I Cor.* II, 2; I, 23].

II *Cor.* IV, 6: φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ [*fotismon tes gnoseos tes doxes tou theou en prosopo Khristou*; "iluminação do conhecimento da glória de Deus [esplendente] na face de Cristo"]. Mesma coisa; essa iluminação é a da fé comum, totalmente contida no Cristo crucificado e glorificado.

II *Cor.* VI, 6: ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ κτἑ [*en gnosei, en makrothymia kte*; pela ciência, pela paciência, etc.]. Nomeada entre a castidade e a paciência, dentre as qualidades exigidas dos apóstolos; sem dúvida, "discernimento".

II *Cor.* VIII, 7: πίστει καὶ *λόγῳ καὶ γνώσει* καὶ πάσῃ σπουδῇ [*pistei kai* logo kai gnosei *kai pase spoude*; "na fé e na *palavra e na ciência* e em toda a solicitude"]. Entre as qualidades que se reconhecem aos coríntios, cfr. I *Cor.* I.

II *Cor.* X, 5: κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ [*kata tes gnoseos tou theou*; "…contra o conhecimento de Deus"]. Trata-se do conhecimento comum de *fé*, não duma sabedoria reservada.

II *Cor.* XI, 6: ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γνώσει [*idiotes to logo, all' ou te gnosei*; "grosseiro nas palavras, mas não em ciência"]. Se Paulo não é um "orador" como exigiriam seus adversários e como alguns dentre eles se jactam de ser, ele ao menos tem a "ciência" das coisas de Deus; [sentido] também muito geral.

Ef. III, 19. O “homem interior” é tornado capaz de *γνῶναί* τε τὴν *ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως* ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ [gnonai *te ten* hyperballousan tes gnoseos *agapen tou Khristou*], “conhecer a caridade de Cristo que ultrapassa a ciência”. Essa expressão sobranceira indica talvez desdém pela pretensa “gnose” de pregadores heterodoxos, mas, em si, trata-se de “saber” em geral, de “reconhecer” aquilo que, sendo sobrenatural, escapa à *ciência humana*.

Fil. III, 8: τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ [*to hyperekhon tes gnoseos Khristou*; a excelência do conhecimento de Cristo]. Ainda o conhecimento da fé, superior ao da Lei e a todas as vantagens que Paulo acreditava encontrar nesta antes de sua conversão.

Col. II, 3: τῆς σοφίας καὶ γνώσεως [*tes sofias kai gnoseos*; de sabedoria e ciência]. Esse γνώσεως é ajuntado a uma citação de *Prov.* II, 3, 4, que contém σοφίας. Trata-se de “todos os tesouros” de sabedoria e de “gnose” que estão concentrados em Cristo, e que são descobertos pelo conhecimento seja místico, seja *racional*, proveniente da fé recebida por testemunho.

I *Tim.* VI, 20: τῆς ψευδωνύμου γνώσεως [*tes pseudonymou gnoseos*; de falsa ciência]: contra os pretensos “gnósticos”, que não possuem nem sequer a “gnose” ou ciência ordinária dos verdadeiros cristãos.

Assim, em parte alguma a γνῶσις aparece em Paulo como grau supremo do conhecimento místico, assim como nele o νοῦς não é o princípio mais elevado. Seria interessante completar esta investigação com uma pesquisa do mesmo gênero acerca do verbo aparentado:

γιγνώσκω [*gignosko*]. A conclusão seria a mesma. À parte as passagens em que esse verbo assume um dos sentidos do hebraico יָדַע [*yada*] para significar, da parte de Deus, a predestinação, e, da parte do homem, a fé que acaba em caridade, por ex. *Gál.* IV, 9 (ver nosso estudo da *Rev. des Scienc. Phil. et Th.*, 1913, pp. 263-273), sempre que γιγνώσκω tem por objeto a Deus ou a ordem divina, quer dizer “reconhecer”, “discernir” segundo o modo próprio da razão humana, e não por intuição mística. Baste-nos citar alguns espécimens, colhidos no decurso da epístola aos Romanos:

Rom. I, 21: διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν [*dioti gnontes ton theon oukh hos theon edoxasan*; “porque, tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como Deus”]: os gentios não deram glória a Deus, embora pudessem conhecer sua existência e transcendência por meio da razão, refletindo sobre as obras dele (I, 19 s.).

Rom. II, 18: καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα [*kai ginoskeis to thelema*; “e conheces a [sua] vontade”]: o judeu conhece pela escuta da Lei qual é a vontade do Criador.

Rom. III, 17: καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν [*kai hodon eirenes ouk egnosan*; “e desconheceram o caminho da paz”]: os homens não discerniram, por culpa própria, porque fizeram mal uso da razão, o caminho da paz.

Rom. XI, 34, que já citamos: τίς γὰρ *ἔγνω νοῦν κυρίου* [*tis gar* egno noun kyriou; “pois quem *conheceu a mente do Senhor*?”]. — Aqui, notar a relação entre νοῦν [a mente], σύμβουλος [conselheiro] e, no versículo precedente, γνώσεως [ciência]. A questão equivale a esta: “Quem penetrou as intenções do Senhor (com respeito à salvação), de forma a poder tomar parte no seu conselho, para delas fixar o modo de realização (a rejeição temporária de Israel, ocasião do chamado dos gentios, cuja vocação estimulará, por sua vez, os judeus)”? Etc.

A conclusão, portanto, é bastante clara:

Quando Paulo distinguiu o πνεῦμα do homem da sua ψυχή, não é na filosofia grega, e menos ainda na mística pagã, que ele foi buscar essa noção particular de πνεῦμα, senão que cumpre ver aí nada mais que uma recordação do relato bíblico da criação do homem. Não dá para reduzir a terminologia do Apóstolo a modelos pagãos mediante o expediente indireto de uma identificação do seu πνεῦμα com o Νοῦς divino, e da “sabedoria” com a “γνῶσις” dos teósofos; porque nada nos escritos dele autoriza a fazer a palavra γνῶσις ser sinônimo da palavra σοφία, nem a palavra νοῦς, da palavra πνεῦμα. E, onde o πνεῦμα é entendido como parte constitutiva essencial do homem, certamente não é uma parcela de Deus.

B. Πνεῦμα *e* πνευματικός. Resta verificar todavia se, nas numerosas passagens em que se trata dessa participação do Espírito divino que faz de alguém um “pneumático”, Paulo teria adotado ideias do helenismo religioso e ensinado, por exemplo, uma fusão de natureza entre Deus-Espírito e alguns homens privilegiados.

A coisa já seria pouco provável em virtude das relações que ligam Paulo ao Antigo Testamento e, menos estreitamente, à teologia judaica. Mas reencontramos ainda as teorias de *Reitzenstein*. Para esse pesquisador tão erudito e engenhoso, a própria palavra πνευματικός (e, correlativamente, ψυχικός [*psykhikos*]) poderia ser empréstimo duma terminologia estrangeira, que tornaria plausível um empréstimo de ideia. Ele julgará, assim, que, “pneumático” sendo a designação do que *tem o espírito* ou do que *é espírito*, “psíquico” diz-se do que *tem alma* ou do que *é alma*; e, na medida em que se tem “alma”, não se tem o “espírito”, porque os dois se excluem; o “espírito” expulsa a alma, de imediato ou gradativamente, por onde quer que penetre, porque ele é a substância (fluídica) de Deus (e a de Cristo glorificado, para os cristãos), que se substitui ao princípio de animação inferior, inutilizado. Em razão de nós termos alma (e, portanto, de sermos “psíquico”), permanecemos ἐπίγειος [*epigeios*] (I *Cor.* XV, 40; II *Cor.* V, 1), noutras palavras, “feito de substância

terrestre”, e consequentemente incapaz de possuir a γνῶσις transformante. Quando esta vem junto do Espírito, tornamo-nos ἐπούρανιος [*epouranios*], feito de substância celeste, divina, e πνευματικός. Essa exclusão da alma no [homem] “espiritual” se apoia na pretensa “*Liturgia de Mitra*” de Dieterich e em um ou dois textos clássicos (*Lucano*, sobre a Pítia, al.). Assim se constitui no homem um ser de essência divina que absorverá o invólucro terrestre, e que é o “corpo pneumático” (I *Cor.* XV, cfr. quanto ao sentido II *Cor.* V, 1); este é a mesma coisa que ὁ ἔσω ἄνθρωπος [*ho eso anthropos*], “o homem interior” (*Rom.* VII, 22; II *Cor.* IV, 16; *Ef.* III, 16), o qual é produto da transformação do homem terrestre em uma emanação de Deus-Espírito (para os cristãos, do Anthropos divino, o Cristo-Espírito); ele existe em germe (o que nós chamamos “a graça”) na vida presente, e, após a morte, existirá sozinho, e plenamente desenvolvido, como corpo glorioso. (Tudo isso naturalmente seria coisa do “iranismo”, — teoria sobre a qual não temos mais nada a dizer).

Não repetiremos o que já dissemos a propósito da γνῶσις no sentido de Paulo. Quanto ao termo “homem interior”, que certamente não é sugerido por nenhum dualismo do gênero iraniano ou maniqueu (*S. Agostinho*, “Contra Faustum”, XXIV, 2), significa toda a personalidade humana enquanto usa de suas mais nobres faculdades[5], por meio das quais ela se submete à ação de Cristo (*Ef.* III, 16), que a renova e rejuvenesce dia após dia (II *Cor.* IV, 16); não [significa], porém, “o Cristo que habita em nós”, nem a presença interior mesma de Cristo, porque (segundo *Rom.* VII, 22) esse “homem interior”, que aprova a lei de Deus, existe e age já antes da regeneração, quando ainda se é escravo da “lei do pecado”. Não é, portanto, um “homem celeste” feito de πνεῦμα (como supostamente seria o Cristo glorioso), que se desenvolveria gradualmente em nós, opondo-se ao ἐπίγειος; o homem ἐπίγειος ou “terrestre” é simplesmente “o homem que habita sobre a terra” (ver *Fil.* II, 10, e o sentido universal da palavra ἐπίγειος, em *Platão*, em *Aristóteles*, na *Antologia*, etc.), e nós o somos todos, como Cristo mesmo o foi na sua vida mortal; não é um homem “de

5. Concepção que se aproxima da de *Platão*, Rep. IX, 588 s., ὁ ἔντὸς ἄνθρωπος [*ho entos anthropos*, o homem interior], mas que não é exatamente a mesma. No filósofo, não se trata de outra coisa senão duma parte da alma, τὸ λογιστικόν [*to logistikon*, a faculdade racional], aquela que é propriamente “humana”, em comparação com ἐπιθυμίαι [*epithymiai*, as paixões e desejos corpóreos] e com θυμός [*thymos*, a faculdade irascível], comparadas a animais. — Paulo não parece ter tirado sua expressão dessa metáfora, nem da filosofia grega em geral (v. *Bachmann*, Der 2te Brief des P. an die Kor.[4], p. 208 ss.). O ὁ εἴσω ἄνθρωπος [*ho eiso anthropos*, o homem interior] de Plotino está ligado a Platão. Quanto a *Zózimo*, v. infra.

substância terrestre”, oposto a não sei qual outro que seria “de substância celeste” (cfr. *Reitz*., HM^3, pp. 71 ss.).

Quanto ao epíteto mesmo de πνευματικός, sabemos que Paulo o aplica a diversas categorias de fiéis; nos capítulos XII-XIV, serão os que têm carismas, e, na seção que estamos estudando, são os que têm o Espírito κατ᾽ ἐξοχήν [*kat' exokhen*, por excelência], que vivem verdadeiramente do Espírito, os “perfeitos”. Terá Paulo haurido essa concepção de “pneumático”, e a respectiva palavra, na mística dos gentios?

O que convida desde o início a duvidar disso é que não se encontra o adjetivo (e seu oposto ψυχικός) senão uma só vez num papiro (*Wessely*, Denkschr. 1888, p. 89; ver *Reitzenstein*, HM^3, p. 311), e ainda por cima não se aplica a um homem, mas à maneira de sentir (πάσης πνευματικῆς αἰσθήσεως [*pases pneumatikes aistheseos*]), e significa “suprassensível”. Podemos ajuntar-lhe uma linha dum documento muito tardio, *Zózimo* ou *Bitys* (*Reitzenstein*, Poimandres, p. 104), ὁ δὲ ἔσω ἅὐτοῦ ἅνθρωπος ὁ πνευματικός [*ho de eso autou anthropos ho pneumatikos*; “enquanto que o seu homem interior, o espiritual…”], em que se trata do princípio interior do Primeiro Homem, Thot ou Adão, por oposição a seu corpo formado dos quatro elementos, ou στοιχεῖα [*stoikheia*]. É realmente pouco demais para concluir daí por uma terminologia gnóstica anterior à época de Paulo. Πνευματικός, na linguagem cotidiana, não queria dizer outra coisa senão “relativo ao ar, ao vento”, com alguns outros sentidos igualmente vulgares; algumas vezes, em *Plutarco* ou alhures, significava, por metáfora, “incorpóreo” (por causa do ar). Os místicos, e sobretudo os que falavam de πνεῦμα, naturalmente o terão empregado nesse sentido, tendo ocasião; mas ignoramos se jamais fizeram dele um termo técnico.

Assim, toda a pirâmide de comparações e de argumentações que Reitzenstein construiu em cima da palavra “pneumático” (e “psíquico”), não tem nem sequer o apoio de uma identidade provável de terminologia entre Paulo e o helenismo místico. Não é por meio desses termos, portanto, que se poderá confirmar a tese de uma identidade ou de uma semelhança de concepções.

Tampouco, como vimos, com as palavras πνεῦμα, νοῦς e γνῶσις. Eis, a seguir, as conclusões que se depreendem, em nosso entender, desta fastidiosa investigação:

Paulo tomou da linguagem helenística várias acepções, *religiosamente neutras*, de πνεῦμα;

ele não deu a este termo o sentido filosófico (panteísta e materialista) devedor da linguagem dos estoicos, nem sentido religioso devedor da mística pagã. As significações que ele dá a νοῦς (considerado equivalente [a πνεῦμα] por *Reitz.*) e a γνῶσις são, aliás, manifestamente contrárias às do hermetismo, doutrina com que se estaria mais inclinado a traçar paralelos. Quanto à literatura astrológica, mágica, alquímica, que tomou sua noção de πνεῦμα ao estoicismo e ao Egito, além de a sua inspiração nada ter de comum com a de Paulo, ela é de data por demais incerta ou tardia para que se possa construir sobre sua terminologia qualquer hipótese consistente;

nada autoriza a considerar devedores do helenismo os termos religiosos "pneumático" e "psíquico";

enfim, a antiga origem "iraniana" de tudo isso é invenção de uma escola [a de Reitzenstein].

Em contrário:

Paulo, quando empregou πνεῦμα em sentido religioso, seja a propósito de Deus, seja a propósito do homem, seguiu (como os outros escritores do Novo Testamento) o uso bíblico e judeu;

o pneuma, quando é uma parte constitutiva do homem (com o σῶμα e a σάρξ), e representa a inteligência nas suas mais altas funções (superiores às que lhe são atribuídas como νοῦς), tão longe está de ser uma porção da essência divina, que tem de ser preservado de alteração e de mancha, tal como o σῶμα e a σάρξ;

o pneuma que faz de alguém um "pneumático" ou espiritual é a renovação, a elevação sobrenatural que resulta, para a alma humana, da ação ou da *presença* nela do Espírito divino, e não, em absoluto, a *substância* mesma desse Pneuma de Deus ou do Cristo glorificado;

o Pneuma de Deus, assim presente, é o Espírito Santo, do qual o ensinamento evangélico, esclarecendo os dados obscuros do Antigo Testamento, revelou a personalidade, de par com a do Pai e a do Filho;

entre "o espírito de Deus" e o homem, não havia nenhuma confusão de natureza no Antigo Testamento. O Espírito passava ou repousava *sobre* o homem, não entrava nele senão como hóspede, ordinariamente passageiro; ou então, tinha assento na comunidade, no Templo. São Paulo, com o Evangelho, apresenta-o como hóspede permanente da alma regenerada e da Igreja, mas como um *hóspede*, sempre;

logo, nenhuma confusão, à helenística, das naturezas divina e humana — seja o que for o mistério da graça que, sem fazer a alma cessar de ser criatura, torna-a vivente com a mesma vida que Cristo e o Espírito Santo, e, como diz a II Epístola de Pedro, "participante da natureza divina". Essa participação certamente não tem, nos escritos de Paulo, nada duma confusão de essência, nem duma emanação substancial.

Assim, a mística helenista e a de Paulo são irredutíveis uma à outra.

4.º A "SABEDORIA" DOS "PNEUMÁTICOS" NÃO É UMA DOUTRINA ESOTÉRICA. — Paulo, como princípio, não negou nem menosprezou a σοφία tal como a entendiam os gentios, aos quais o Criador deu a razão natural e a consciência; mas ele constata que ela se perverteu por culpa deles, a ponto de já não ser mais que loucura aos olhos de Deus. A "**Sabedoria**" cristã, mais eficaz, pela qual ele substitui a anterior, deve, portanto, ser de uma outra ordem. Ela prolonga a Sabedoria hebraica, mas elevando-a ao nível da plenitude. Recebida também por testemunho (o de Cristo) ao qual a inteligência adere pela obediência da fé, ela ensina aos homens a imensidade dos bens que Deus lhes reservou eternamente nos seus desígnios secretos, tudo "o que o olho não viu, etc." [I *Cor.* II, 9], e o grande meio, insuspeitável pela sabedoria humana, pelo qual Ele os fará aceder à sua posse: a Cruz de Cristo.

O objeto dessa sabedoria é todo o plano de Deus concernente à humanidade, toda a revelação cristã; subjetivamente, ela [a Sabedoria cristã] é a mesma coisa que a virtude de fé, que esclarece a inteligência sobre os mistérios divinos e os dons consecutivos.

Ela é o **Espírito mesmo de Deus**, que veio derramar seus segredos na inteligência daqueles que o batismo associa à morte e à vida de Cristo.

O νοῦς do regenerado pode chegar a *raciocinar* da mesma maneira como o teria feito o νοῦς de Cristo sobre as coisas divinas e humanas que interessam à salvação (ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν [*hemeis de noun Khristou ekhomen*; "nós, porém, temos o pensamento de Cristo"], I *Cor.* II, 16).

Esse trabalho de espiritualização, de deificação, não é levado a termo em um dia. Progride com maior ou menor rapidez conforme a alma seja mais ou menos receptiva em relação à ação do Espírito que age nela. De um estado espiritual de primeiros passos, comparável ao da infância (νήπιος), ela sobe para uma maturidade que se pode comparar à idade adulta (τέλειος). O erro dos coríntios repreendidos está em se demorarem, por culpa própria, no estado de infância.

É que a receptividade espiritual da inteligência se proporciona ao grau de semelhança com Cristo, semelhança que progride na medida em que a alma se desprende dos sentimentos “carnais”, inspirados por modos de ver puramente humanos (σαρκικοί; — μὴ ἄνθρωποί ἐστε), para “sentir como Cristo” (*Fil.* II, 5), sem egoísmo, sem cupidez, sem procura de vanglória.

Enfim, o término desse processo divino consistiria em fornecer-lhes palavras e frases para comunicarem uns aos outros, e comunicarem aos demais, essas descobertas e essas experiências. Os sistemas humanos, aprendidos pelo estudo humano, não seriam suficientes para tanto; mas o Espírito Santo lhes sugeriria, depois de terem *pensado*, a maneira de *dizer* (ἐν διδακτοῖς [λόγοις] πνεύματος [*en didaktois* [*logois*] *pneumatos*; “palavras…que o Espírito ensina” (I *Cor.* II, 13)]). Seriam então os “colóquios de sabedoria” dos “perfeitos”, dos “pneumáticos” por excelência, de que o Espírito poderá até lhes dar a faculdade estável — se tiverem missão de ensinar seus irmãos — pela outorga dos carismas nomeados, mais adiante, λόγος σοφίας, “linguagem de sabedoria”, e λόγος γνώσεως, “linguagem de ciência” (cap. XII), esta preparando a “linguagem de sabedoria” ou então vindo completá-la em vista de um ensinamento mais acessível e mais sistemático.

São Paulo deseja efetivamente que todos os seus convertidos, reconduzidos a uma mais justa apreciação da “Sabedoria” divina, aspirem a este pleno desenvolvimento de sua fé, para passarem do estado de νήπιοι, “pneumáticos” principiantes, para o de τέλειοι, “pneumáticos” rematados.

Ao mesmo tempo, como observaram exegetas católicos, ele pronuncia a justificação e senta os fundamentos da *teologia racional* e da *teologia mística*, ciências das quais os “psíquicos”, por mais que conheçam suas fórmulas e seus argumentos, não captarão jamais a verdade, e de que os “imperfeitos” não poderão jamais se apropriar de forma realmente vital e realmente pessoal, por mais naturalmente inteligentes que possam ser e apesar da maestria que venham a ostentar no jogo lógico dos sistemas.

Mas os “perfeitos” vivem na base das mesmas verdades que o comum dos crentes; da doutrina evangélica, todo “esoterismo” está ausente, e nunca teria podido constituir aos olhos dos apóstolos algo além de uma “gnose que incha” (*I Cor.* VIII, 1).

Friburgo.

E. Bern. ALLO, O. P.

SABEDORIA E PNEUMA
NA PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS

[EXISTE UMA "SABEDORIA" ESOTÉRICA PARA OS "PERFEITOS"? — O "PNEUMA" E O HELENISMO MÍSTICO.]